

فهم و تحلیل روایات تأویل آیه «کهیحص» به واقعه کربلا

سیدعلی اکبر ربیع نتاج^۱
سیدمرتضی حسینی امین^۲

چکیده

از جمله آیات متشابه قرآن کریم، آیات فواتح برخی سوره، معروف به حروف مقطعه هستند. یکی از آنها، آیه‌ی «کهیحص» در ابتدای سوره مبارکه مریم است. در برخی احادیث مندرج در کتب روایی امامیه، پیرامون این آیه، تأویلی ارائه شده است که آن را با امام حسین (ع) و حادثه‌ی کربلا انطباق می‌دهد. پرسش اساسی این است که با عنایت به فهم این حدیث، این تأویل آیه تا چه حد مورد اعتماد است؟ در این مقاله تلاش شده است با بهره‌گیری از روش تحلیلی توصیفی به بررسی سندی و متنی روایت حاوی این تأویل از آیه پرداخته شود تا با فهم کل روایت، مقایسه‌ای با مفاهیم بنیادین شیعه صورت پذیرد. بررسی‌ها نشان می‌دهد؛ با توجه به نقدهای جدی سندی؛ عدم ذکر روایت در کتب روایی و تفسیری معتبر و حضور افراد مجهول، ضعیف، غالی و کذاب در میان راویان و متنی؛ شش اشکال عمده به خصوص وارد ساختن نسبت‌های ناروا به امامین عسکری (ع) و مهدی (عج)، ضعف شدید آن اثبات شده و در نتیجه به این تأویل از آیه نمی‌توان اعتماد نمود.

کلیدواژه‌ها

تأویل، کهیحص، فهم حدیث، روایات تفسیری، واقعه کربلا.

۱. دانشیار دانشگاه مازندران - sm.rabinataj@gmail.com

۲. مدرس گروه معارف اسلامی مرکز کردکوی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی (نویسنده مسئول)
yasingolestan@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۹/۲۱

۱. طرح مسأله

قرآن کریم دارای آیات محکم و متشابه است. حروف مُقَطَّعه (گسسته) متشکل از چهارده حرف از بیست و هشت حرف الفبای عربی است. حروف مقطعه فواتح سور گاه یک حرف (مانند: ن، ق، ص و...) و گاه ترکیبی از دو یا چند حرف از حروف مزبور است (مانند: یس، المر، کهیعص و...) که در آغاز ۲۹ سوره قرآن کریم، پس از بَسْمَلَه، قرار دارند و جدا جدا و گسسته خوانده می‌شوند، این حروف همیشه جزو کلمات اسرارآمیز قرآن محسوب می‌شده و مفسران برای آن تفسیرهای متعددی ذکر کرده‌اند اما بی‌شک باید آن‌ها را در زمره‌ی متشابهات قرآن دانست، به عنوان نمونه به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌نماییم؛ این حروف سری از اسرار الهی است و جز او کسی نمی‌داند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۶۱۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۳۸؛ طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ۱۴: ۱۲۶). حروف مقطعه ابتدای هر سوره بیشترین تکرار را در آن سوره دارد (زرکشی، ۱۴۰۸ق، ۱: ۶۷؛ معرفت، ۱۴۱۰ق، ۵: ۳۱۳). این حروف مخفّف اسماء الهی می‌باشند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۷ق، ۱۰: ۹۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۶۱۳). حروف مقطعه جهت جلب توجه کامل پیامبر (ص) در آغاز هر بار نزول وحی یا تنبیه و جلب نظر مخاطبان به ویژه مشرکان مکه در ابتدای برخی سوره آمده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۶۱۷). این حروف سوگندهایی می‌باشد که خدای تعالی به آن‌ها قسم یاد نموده است (سیدرضی، ۱۴۰۶ق، ۵: ۱۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۶). آیه اول سوره مریم «کهیعص» از جمله آیاتی بوده که تفسیر آن مورد اختلاف علمای اسلامی است. مفسران، مصادیق گوناگونی برای آیه مذکور، نقل کرده‌اند. اما در این میان، تأویلی نیز پیرامون این آیه نقل شده که برخاسته از روایاتی مندرج در کتب روایی امامیه بوده و در برخی منابع تفسیری، از جمله تفسیر صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۷۲) به عنوان قدیمی‌ترین تفسیری که به این تأویل اشاره نموده است و البرهان فی التفسیر القرآن (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۶۹۸) و تفسیر نمونه (مکارم، ۱۳۷۱ش، ۱۳: ۷) نیز نقل گردیده است. با توجه به اینکه این تأویل از آیه کریمه با ولایت اهل بیت (ع) ارتباط دارد به عنوان یکی از احتمالات تفسیری آیه «کهیعص» مورد توجه مفسران قرار گرفته است، نقد و بررسی اسناد آن با عنایت به درج

آن در تفسیر نمونه که یکی از تفاسیر رایج و مورد مراجعه فارسی‌زبانان است موضوعی ضروری به نظر می‌رسد. با توجه به آنچه بیان گردید، پرسش‌های زیر مطرح است:

- این تاویل، برگرفته از کدام حدیث بوده و در چه کتب روایی و تفسیری نقل شده و به کدام یک از معصومین (ع) نسبت داده شده است؟
- فهم و تحلیل حدیث حاوی این تاویل چگونه بوده تا چه حد مورد پذیرش است؟
- این پژوهش در راستای پاسخ‌گویی به پرسش‌های مذکور، و نقد و بررسی و فهم روایت حاوی این تاویل از آیه اول سوره مریم، با رویکرد توصیفی - تحلیلی به رشته تحریر درآمده است.

۲. روایات تفسیری مطرح شده درباره‌ی آیه «کهیعص»

سوره‌ی مریم یکی از این سُور دارای حروف مقطعه می‌باشد، جدا از تفاسیری که به طور کلی درباره‌ی حروف مقطعه ارائه شده (ر.ک؛ موسسه دایرةالمعارف الفقه الاسلامی، بی‌تا، ۱: ۶۰۴۳)، نسبت به این آیه نیز تفاسیری بیان گردیده است که در این پژوهش آن‌ها را به دو قسمت تقسیم می‌نماییم:

الف) روایاتی که هر یک از این حروف را اشاره به یکی از اسماء بزرگ خداوند (اسماء الحسنی) می‌داند. بنابراین روایات، «کاف» اشاره به «کافی» دارد که از اسماء بزرگ خداوند است، «هـاء» اشاره به صفت «هادی» دارد، «یاء» اشاره به صفت «ولی» دارد، «عین» صفت «عالم» بودن خداوند را ناظر است و مقصود از «ص»، «صادق الوعد» بودن خداوند است (به عنوان نمونه ر.ک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ۲: ۶۲۰؛ قمی، ۱۳۶۳ش، ۲: ۴۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۶: ۳۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۳: ۵۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۶۹۸ و...). این تفسیر از آیه در برخی از تفاسیر به روایتی از حضرت علی (ع) مستند شده که امام (ع) در دعای خود، خدای تعالی را با عبارت «کهیعص» خوانده است (طوسی، بی‌تا، ۱۰۳: ۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۶: ۷۷۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ۴: ۳).

ب) روایاتی که این حروف مقطعه را به قیام امام حسین (ع) در کربلا تفسیر کرده است. طبق این روایات، «کاف» اشاره به «کربلا» دارد و مقصود از «هـاء»، «هلاک خاندان پیامبر» و مصداق «یاء»، «یزید» است، «عین» به

مسأله «عطش» و «صاد» به «صبر و استقامت» حسین (ع) و یاران جانبازش ناظر می‌باشد (عروسی حویزی، ۱۳۸۳ق، ۳: ۳۲۰؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۶۹۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۷۲؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۱۳: ۷).

در بررسی نظریه‌ی دوم، مفسران نیز مرجع خود را برای روایاتی که «کهیص» را ناظر به واقعه کربلا می‌دانند، این‌گونه بیان می‌کنند: «فِي كِتَابِ كَمَالِ الدِّينِ وَ تَمَامِ النِّعْمَةِ (شيخ صدوق) بِإِسْنَادِهِ إِلَى سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُمِيِّ عَنِ الْحُجَّةِ الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَدِيثٌ طَوِيلٌ وَفِيهِ ...» (ابن بابویه، ۱۳۵۴ش، ۲: ۴۵۵). و شبیه به این روایت، با همان مضمون را به کتاب «مناقب ابن شهر آشوب» نیز نسبت می‌دهند. ایشان سند ابن شهر آشوب را این‌گونه نقل می‌کنند: «فِي كِتَابِ الْمَنَاقِبِ لِابْنِ شَهْرَآشُوبٍ عَنِ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِيِّ عَنِ الْحُجَّةِ الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِثْلُ مَا فِي كِتَابِ كَمَالِ الدِّينِ وَ تَمَامِ النِّعْمَةِ سَوَاءً» (ابن شهر آشوب، بی‌تا، ۴: ۸۴) در نتیجه، مستندات تفسیری در تفسیر آیه «کهیص» به حادثه کربلا به شرح زیر است:

۱ - کتاب کمال الدین و تمام النعمه

۲ - کتاب مناقب آل ابی طالب (ع)

محتوای این دو روایت با هم مشابه است. اما اسناد این روایت در دو کتاب مذکور با یکدیگر متفاوت‌اند.

این روایت مفصل در کتاب دلائل الامامة (طبری، ۱۴۱۳ق، ۵۰۶) با سندی متفاوت آمده است. اما مفسرانی که این تاویل را از آیه اول سوره‌ی مریم آورده‌اند به این کتاب اشاره نکرده‌اند.

۳. بررسی کتب روایی حاوی روایت «کهیص»

روایت مورد پژوهش در کتب مختلف روایی و تفسیری آمده است لیکن متقدم‌ترین آن‌ها که به طور مستقل به بیان این روایت پرداخته‌اند به قرار زیر می‌باشند:

۳-۱. کتاب کمال الدین و تمام النعمه (إكمال الدین و إتمام النعمه)

این کتاب تألیف عالم برجسته شیعه محمد بن علی بن بابویه قمی معروف

به شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) به موضوع غیبت و ظهور امام زمان (عج) می‌باشد. شیخ صدوق در این کتاب نمونه‌های فراوانی از غیبت پیامبران الهی را آورده و به بررسی کامل امامت حضرت مهدی (ع)، تولد ایشان، روایات پیامبر و ائمه (ع)، درباره ظهور آن حضرت، کسانی که به خدمت آن حضرت رسیده‌اند و شرایط دوران ظهور ایشان پرداخته است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۶). روایات وارده در این کتاب با ذکر سند کامل آمده‌اند.

۲-۳. کتاب مناقب آلِ اَبی طالب

این کتاب تالیف حافظ ابو جعفر (ابوعبدالله) محمد بن علی بن شهر آشوب بن ابی نصر کیاکی بن ابی الجیش مازندرانی سَرَوی ملقب به رشیدالدین و عزالدین و شیخ الطائفه (م ۵۸۸ق) است. همچنان که از نام کتاب برمی‌آید موضوع آن درباره مناقب معصومان (ع) از پیامبر اکرم (ص) تا حضرت مهدی (عج) می‌باشد که نویسنده با جمع‌آوری روایات به این کار اقدام نموده است. روایاتی که ابن شهر آشوب در این کتاب آورده، چون (به زعم خود) از کتب معتبر روایی برگزیده، به صورت مُرسل می‌باشد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ۱: ۱۲).

۳-۳. کتاب دلائل الامامة

این کتاب تالیف محمد بن جریر بن رستم طبری (متوفای قرن پنجم هجری) شیعه مذهب و کتابی اعتقادی که در آن به اثبات حقانیت امامان شیعه پرداخته و با ذکر آیات و روایات در فضائل و مناقب و معجزات آنها از خلافت و جانشینی آنان بعد از پیامبر اکرم دفاع نموده است. دراینکه، نویسنده‌ی کتاب، دقیقاً کدام طبری در قرن چهارم و پنجم قمری باشد بین رجالیان و فهرست‌نگاران محل اختلاف است. اما همگی مطمئن هستند که وی غیر از طبری (اهل سنت) صاحب «تاریخ طبری» و «جامع البیان فی تفسیر القرآن» می‌باشد. برخی معتقدند که وی همان محمد بن جریر بن رستم طبری کبیر صاحب کتاب «المسترشد فی الامامة» است که شیخ طوسی لقب کبیر را برای وی به کار برده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق: ۱۰۷؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق، ۹: ۱۵۶). برخی دیگر،

وی را شخص دومی به غیر از طبری کییر صاحب «المسترشد فی الامامة» دانسته‌اند (آقابزرگ، ۱۴۰۸ق، ۸: ۲۴۲؛ خویی، ۱۳۶۸، ۱۵: ۱۴۸).

۴. روایت «کهیص» در کتب اولیه روایی شیعه

مضمون روایات در تأویل آیه «کهیص» به واقعه کربلا، بر اساس نقل شیخ صدوق و طبری این چنین است:

«سعدبن عبدالله اشعری قمی یکی از اندیشمندان شیعی هم عصر با امام حسن عسکری (ع) است که اشتیاق زیادی به یادگیری علوم داشت و با اندیشمندان دیگر فریق اسلامی مباحثه می نمود. یکی از دوستانش به نام احمدبن اسحاق قصد تشرّف به محضر امام عسکری (ع) در شهر سامرا را داشت که سعد نیز به همراه او به محضر امام مشرف می گردد. حضرت مهدی (عج) که کودک بودند نیز در این دیدار حضور داشتند. در این تشرّف احمدبن اسحاق وجوهات و هدایای مردمی را برای امام می برد و سعد نیز پرسش هایی که در ذهن دارد را به محضر امام عرضه می دارد. آن حضرت به فرزندشان اشاره می فرمایند که سؤالات را از ایشان بپرس و حضرت مهدی (عج) نیز به این پرسش ها پاسخ می گویند. از جمله این پرسش ها، سؤال از آیه اول سوره مبارکه مریم (آیه کهیص) است که امام (عج) در پاسخ: «کاف» را ناظر به «کربلا» می دانند، مقصود از «هاء» را «هلاک خاندان پیامبر (ص)» معرفی می کنند، مراد از حرف «یاء» را «یزید» می دانند، «عین» را به مسأله «عطش» و «صاد» به «صبر و استقامت» حسین (ع) و یاران جانبازش تأویل می برند. در ضمن امام (ع) در این دیدار پیش بینی می کنند که احمد بن اسحاق در راه برگشت از سامرا وفات کند که این پیشگویی محقق می شود.» (ابن بابویه، ۱۳۵۴ش، ۲: ۴۵۵؛ طبری، ۱۴۱۳ق، ۵۰۶)

۵. بررسی سندی روایات

۵-۱. عدم نقل روایت در تفاسیر مهم شیعه و اهل سنت

در ابتدای بحث سندی باید به این نکته توجه نمود که در تفسیر آیه اول سوره مریم، تعداد زیادی از تفاسیر معروف شیعه، و منابع تفسیری اهل سنت به این روایت اشاره ای نکرده اند.

به عنوان نمونه، از تفاسیر شیعی، می‌توان به تفسیر قمی، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، تفسیر فرات کوفی، تفسیر عیاشی، التبیان فی تفسیر القرآن، مجمع البیان، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، دقائق التأویل و حقائق التنزیل، فتح القدیر، المیزان فی تفسیر القرآن و... اشاره نمود که این روایت در تفاسیر یاد شده نیامده است. شیخ صدوق در کتب دیگر خود درباره‌ی این آیه، فقط اشاره به تاویل آن به اسماء الله نموده و ذکری از روایت مورد بررسی نیآورده است (صدوق، ۱۴۰۳ق، ۲۲).

از منابع روایی اهل سنت و نیز در تفاسیر مهمی همچون: جامع البیان، الدر المنثور، انوار التنزیل، تفسیر بیضاوی، تفسیر القرآن العظیم ابن کثیر، روح المعانی و... این روایت نقل نشده است.

البته از نظر نباید دور داشت که علاوه بر تفسیر نورالثقلین، در تفاسیری همچون: برهان (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۳: ۶۹۸) و تفسیر صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۷۲)، علاوه بر تاویلات دیگر، این تاویل از آیه ابتدایی سوره مبارکه مریم نقل شده است.

۲-۵. بررسی سندی روایت کتاب «کمال الدین»

روایت مورد بحث که شیخ صدوق آن را در کمال الدین نقل کرده است، قسمتی از حدیث روایتی طولانی چند صفحه‌ای است. سند این روایت به شرح ذیل است:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَاتِمِ التَّوْفَلِيِّ الْمَعْرُوفُ بِالْكَرْمَانِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ عَيْسَى الْوَشَّاءُ الْبَغْدَادِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ طَاهِرِ الْقُمِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَحْرِ بْنِ سَهْلِ الشَّيْبَانِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَسْرُورٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُمِيِّ قَالَ» (ابن بابویه، ۱۳۵۴ش، ۲: ۴۵۵).

در ابتدا پیرامون این روایت باید گفت؛ مجلسی اول به نقل از شهید ثانی می‌گوید: «این روایت را صدوق در کمال الدین ذکر کرده، در حالی که امارات و نشانه‌ها جعلی بودن آن روشن و آشکار است» (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۴: ۱۶).

اما درباره سلسله سند روایت، در ادامه تک تک رجال این حدیث مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۵-۲-۱. سعد بن عبدالله الأشعری

برخی رجالیان، سعد بن عبدالله را توثیق و تجلیل می‌کنند، در ادامه نیز به ملاقات وی با امام عسکری (ع) اشاره می‌نمایند اما بلافاصله این ملاقات را به نقل از صاحبشان تضعیف نموده و آن را جعلی و غیر واقعی می‌دانند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۱۷۷؛ ابن داود، ۱۳۸۳ق، ۱۶۸).

شیخ طوسی درباره سعد بن عبدالله معتقد است که هم‌زمان با امام مهدی (عج) می‌زیسته ولی از روایت وی از امام (عج) اظهار بی‌اطلاعی می‌نماید (طوسی، ۱۳۸۱ق، ۳۹۹).

علامه نیز این داستان را جعلی و غیر واقعی می‌داند (حلی، ۱۴۱۷ق، ۱۷۴).

خویی به طور جدی سند این روایت را ضعیف دانسته چون معتقد است یکی از راویان سند (محمد بن بحر بن سهل شیبانی) موثق نبوده و متهم به غلو است و بقیه راویان در سند روایت هم مجهول هستند (خویی، ۱۳۶۸ش، ۲: ۴۹).

درباره نقل روایات سعد از طریق شیخ صدوق باید بیان داشت که هر جا شیخ صدوق از سعد روایتی نقل می‌نماید با واسطه پدرش یا محمد بن حسن بن احمد ولید و یا احمد بن محمد بن یحیی می‌باشد به غیر از این روایت مذکور و این سند در روایت مورد بحث، سندی غیر مألوف است (تستری، بی‌تا، ۶۱).

۵-۲-۲. محمد بن علی بن محمد بن حاتم النوفلی

خویی معتقد است که از اصحاب شیخ صدوق است و صدوق در چند جا از او روایت کرده است و در این روایت نسبت به او ترضی دارد (خویی، ۱۳۶۸ق، ۲: ۴۹). تستری نیز وی را ناشناخته معرفی می‌کند (تستری، بی‌تا، ۶۱).

در کتب رجال دیگر مانند رجال نجاشی، رجال کشی، رجال ابن غضائری، رجال ابن داود، فهرست شیخ طوسی، رجال برقی، از این فرد یاد نشده است.

۵-۲-۳. أبو العباس أحمد بن عیسی الوشاء البغدادی

هیچ‌یک از کتب رجالی از این شخص نام نبرده‌اند و این راوی در اصطلاح حدیث «مجهول» است.

۵-۲-۴. أحمد بن طاهر القمی

از این راوی نیز در کتب رجالی نام برده نشده است در نتیجه این راوی نیز مجهول است.

۵-۲-۵. محمد بن بحر بن سهل الشیبانی

ابن غضائری او را ضعیف و اهل غلو می‌داند (ابن غضائری، ۱۳۸۰ق، ۱۸۰). خوئی، پس از بررسی این راوی، به نقل از شیخ طوسی وی را متهم به غلو نموده و از کشتی نقل می‌کند که شیبانی از غلات است و در ادامه، کشتی را به دلیل معاصر بودن با این فرد، آگاه‌تر به وضعیت وی می‌داند در نتیجه نظر کشتی را تقویت می‌نماید (خوئی، ۱۳۶۸ق، ۱۵: ۱۲۲، ۱۲۵). تستری نیز وی را عالی معرفی می‌نماید (تستری، بی‌تا، ۶۱).

۵-۲-۶. أحمد بن مسرور

در کتب رجالی هیچ مدح و ذمی از این فرد نیامده است در نتیجه این راوی نیز مجهول است. در این بخش می‌توان بیان نمود که دیدار سعد با حضرت ولی عصر (عج) توسط برخی از علمای رجال مطرح ولی تضعیف گردیده و جعلی قلمداد شده است. راویان حاضر در سند روایت موجود در کتاب «کمال الدین» نزد اکثر رجالیان، ناشناخته و مجهول می‌باشند این موضوعات باعث ضعف جدی روایت می‌گردد.

۵-۳. بررسی سندی روایت مناقب ابن شهر آشوب

در روایت ابن شهر آشوب، اسحاق الاحمر از امام (عج) درباره آیه اول سوره مریم می‌پرسد: «سَأَلَ إِسْحَاقُ الْأَحْمَرَ الْحُجَّةَ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى كَهَيْصِصٍ» (ابن شهر آشوب، بی‌تا، ۴: ۸۴) و امام (عج) در پاسخ، همانند روایت کتاب کمال الدین، آن حروف مقطعه را تفسیر می‌نمایند. شایان ذکر است متن روایت مناقب ابن شهر آشوب کوتاه‌تر از روایت شیخ صدوق است.

در سلسله سند این روایت، تنها از یک فرد نام برده شده است. در سند روایت فقط شخصی به نام اسحاق الاحمر وجود دارد. در کتب رجالی هیچ

مدح و ذمّی از وی نرسیده است و راوی در اصطلاح مجهول است. تنها خویی از وی یاد کرده اما هیچ مدح یا ذمّی ذکر ننموده و او را مهمل می‌داند (خویی، ۱۳۶۸ق، ۱۵: ۱۲۵، ۱۲۲). بر مبنای مطلب فوق، این روایت دچار ضعف است.

۴-۵. بررسی سندی روایت طبری در دلایل الإمامة

سند کامل این روایت، در کتاب دلایل الإمامة طبری اینگونه است: «أَخْبَرَنِي أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدِ الْبَاقِيِّ بْنِ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبِرَّازِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الثَّعَالِبِيُّ قَرَأَهُ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ مُسْتَهْلًا رَجَبِ سِنَةِ سَبْعِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَلْفَةَ الْقَمِّيِّ قَالَ...» (طبری، ۱۴۱۳ق، ۵۰۶).

سلسله سند این روایت، با دو روایت پیشین یعنی کمال‌الدین و مناقب ابن‌شهر آشوب متفاوت است. بررسی سندی روایت به شرح زیر است:

۱-۴-۵. أبو القاسم عبد الباقي بن يزيد بن عبد الله البراز

در کتب رجالی از ایشان هیچ نشانی نیست، در نتیجه این راوی مجهول است. اما سید بن طاووس از او روایتی دارد (ابن طاووس، ۱۴۱۸ق، ۲۰۰)؛ مجلسی نیز روایتی از او بیان می‌نماید (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ۷۸: ۲۰). ولی درباره ایشان مدح و ذمّی بیان نکرده‌اند پس راوی نزد ایشان مهمل است.

۲-۴-۵. أبو محمد عبد الله بن محمد الثعالبي

درباره این راوی نیز در کتب رجالی شیعه هیچ مدح و ذمّی نرسیده است و این فرد در اصطلاح حدیثی مجهول است. سید بن طاووس روایتی از او نقل می‌نماید (ابن طاووس، ۱۴۱۸ق، ۳) اما در باره وی توثیقی و یا سخن خاصی ندارد و او را مهمل می‌داند.

۳-۴-۵. أبو علي أحمد بن محمد بن يحيى العطار

ابن داود از او با عنوان مهمل یاد کرده است (ابن داود حلی، ۱۳۸۳ق، ۴۴). شیخ

طوسی او را از مشایخ تلعبکبری می‌داند. خوئی می‌نویسد که شیخ طوسی از او روایت نقل کرده است (خوئی، ۱۳۶۸ق، ۲: ۳۲۴). همچنین در جایی دیگر بیان می‌دارد که وی از مشایخ تلعبکبری است اما مدح یا ذمی نسبت به او ندارد (همان، ۲: ۳۲۸). راویان حاضر در سلسله سند روایت کتاب «دلائل الإمامة» همگی نزد رجالیان، مهمل بوده در نتیجه روایت دچار ضعف می‌گردد.

همچنان که مشاهده می‌گردد اکثر راویان موجود در این روایات مجهول، مهمل، ضعفاء یا غلات می‌باشند برخی دیگر که در کتب رجالی ذکر مدحی از ایشان به عمل آمده، احتمال روایت نمودنشان از یکدیگر دارای ضعف است.

۶. فهم حدیث و نقد محتوای آن

در بررسی این متن طولانی چند نکته قابل توضیح و نقد است البته باید خاطر نشان نمود که هرکدام از این موارد نقد به تنهایی روایت را از کار نمی‌اندازد اما وارد شدن این تعداد نقد محتوایی به یک روایت، آن را دچار نقد اساسی می‌نماید:

۱-۶. در قسمتی از روایت این جمله آمده است که هنگام شرفیابی سعد بن عبدالله به محضر امام عسکری (ع)، پیش روی ایشان، اناری از طلا، که حتی دانه‌هایش هم طلایی بود و توسط بزرگان بصره به ایشان هدیه داده شده بود، قرار داشت (ابن بابویه، ۱۳۵۴ش، ۲: ۴۵۵؛ طبری، ۱۴۱۳ق، ۵۰۶).

اما باید توجه داشت وجود انار طلایی نزد امام عسکری (ع) جهت سرگرمی و بازی فرزندشان با عنایت به شخصیت ائمه معصومین (ع) دور از ذهن است. در ضمن، اینگونه وسایل تزیینی و تجملاتی شاهانه، مناسب فرعون‌ها و پادشاهان جابر است و شایسته زندگی به دور از تجملات و زرق و برق‌های دنیوی معصومان (ع) نمی‌باشد.

۲-۶. خوئی در نقد این روایات، با اشاره به مزاحمت حضرت ولی عصر (عج) برای نوشتن پدرشان و مشغول نمودن وی توسط پدر به بازی با انار طلایی که در روایت آمده، آن را دور از شان امام مهدی (عج) دانسته و اینکه کودکی به غیب، عالم بوده و

جواب پرسش‌های مشکل را بدانند ولی اینگونه با پدر رفتار (مزاحمت برای نوشتن پدر) نماید را بعید می‌شمارد (خویی، ۱۳۶۸ق، ۸: ۷۸). همچنین طبق این قسمت از روایت در ادامه آمده است که، حضرت امام حسن عسکری (ع) جهت سرگرم کردن طفلشان (یعنی حضرت ولی عصر (عج)) انارطلاپی مذکور را برای بازی به سمتی پرتاب می‌نمودند، تا طفل به آن مشغول شده و مزاحم نگارش حضرت نشود. در سطور بعدی روایت، قسمتی از کرامات حضرت مهدی (عج) قید شده، از جمله این‌که با عنایت به کم بودن سن، موضوعاتی سنگین را درک می‌نمایند که برای بزرگسالان نیز دور از ذهن است. مانند تشخیص غیبی اموال حلال و حرام و دانستن محتویات درون انبان‌ها قبل از باز نمودن آن‌ها و پاسخ دادن به پرسش‌های سخت و دشوار سعدبن عبدالله که این کرامات طبق برخی روایات (به عنوان نمونه رک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۰۴؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۱۱۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۱۵۲) و نظر برخی بزرگان (به عنوان نمونه رک: صدوق، ۱۴۱۳ق، ۴: ۵۴۵؛ حافظ‌برسی، ۱۴۲۲ق، ۱۰۷؛ عاملی‌نباطی، ۱۳۸۴ق، ۲: ۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۰: ۳۰۴) جزو صفات همه‌ی امامان معصوم (ع) بوده و در روایت قید شده، با بازی و سرگرمی‌های کودکانه که موجب مزاحمت برای پدر (ع) گردید، مغایر است.

۳-۶. پرسش دوم سعد این است که منظور از فاحشه مبینه (طبق آیه‌ی یک سوره‌ی الطلاق)^۱ که باعث مباح شدن اخراج زوجه توسط شوهر در زمان عدّه می‌شود چیست؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: «قَالَ الْفَاحِشَةُ الْمُبَيَّنَةُ هِيَ السَّحْقِ دُونَ الزَّانِءِ؛ مقصود از فاحشه مبینه، مساحقه است نه زنا» (ابن‌بابویه، ۱۳۵۴ش، ۲: ۴۵۵؛ طبری، ۱۴۱۳ق، ۵۰۶). طبق صراحت روایات و اجماع فقها، یکی از مصادیق فاحشه مبینه زنا است. صاحب جواهر در این زمینه می‌نویسد: «عَنِ الْفَقِيهِ سُئِلَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «لَا تُخْرِجُوهُنَّ» فَقَالَ: إِلَّا أَنْ تَزْنِي فَتُخْرِجُ، وَ يُقَامُ عَلَيْهَا الْحَدُّ» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۲: ۳۳۴). لذا بنا بر تصریح صاحب جواهر، یکی از مصادیق فاحشه مبینه در آیه اول سوره طلاق، زنا می‌باشد. محسوب نشدن زنا در

۱. «أَيُّ النَّبِيِّ إِذَا طَلَّقَتْهُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِإِعْدَتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا» (الطلاق: ۱).

فاحشه مبینة، برخلاف بسیاری از روایات است. هر چند صاحب جواهر با عنایت به تضعیف این روایت در توجیه روایت سعد می نویسد: «منظور امام (عج)، خروج زنا از دایره شمولیت فاحشه مبینة نیست بلکه منظور، اضافه کردن مساحقه به این شمول می باشد» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۴۱: ۳۹۰). اما مراجعه به متن روایت، تصریح در خروج زنا از دایره شمولیت فاحشه مبینة را در بردارد.

۴-۶. در پرسش سوم، سعد از آیه ۱۲ سوره طه (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى) می پرسد که چرا خدای تعالی به موسی (ع) امر به درآوردن نعلین نمود؟ با عنایت به اینکه برخی از فقهای فریقین معتقدند که نعلین وی از پوست مردار بوده است. حضرت (عج) این دلیل را رد و معادل کفر دانسته و فرموده؛ تاویل آیه که خدا به موسی (ع) امر فرموده که نعلین را به درآرد، این است که اگر مرا خالصانه دوست داری و از هر چه غیر من است، دل شسته ای، قلبت را از محبت اهل خود خالی ساز (ابن بابویه، ۱۳۵۴ش، ۲: ۴۵۵؛ طبری، ۱۴۱۳ق، ۵۰۶). یعنی به درآوردن نعلین، مجاز از تهی ساختن قلب از محبت خانواده و دنیا می باشد. رد نمودن پوست مردار در تضاد آشکار با روایتی صحیح از محمد بن ابی عمیر که صدوق در کتاب «علل الشرائع» آورده است (صدوق، ۱۳۸۶ق، ۱: ۶۶). در دیگر کتب صدوق نیز بر اینکه نعلین حضرت موسی (ع) از پوست الاغ مرده بوده تاکید شده است (صدوق، ۱۴۰۳ق، ۵۰؛ همو، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۴۸). مجلسی با اینکه روایات گوناگونی را در رابطه با این موضوع آورده ولی کیفیت نعلین که از پوست الاغ مرده بوده را رد نکرده بلکه آن را اقوی می شمارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۳: ۶۶).

۵-۶. در یکی از پرسش ها، سعد تفسیر آیه اول سوره مریم را جویا می شود. امام (ع) در قسمتی از پاسخ، حرف «هاء» را در آیه به هلاک اهل بیت (ع) تفسیر می نمایند: «و الهاء هلاک العتره» (ابن بابویه، ۱۳۵۴ش، ۲: ۴۵۵؛ طبری، ۱۴۱۳ق، ۵۰۶). هلاک و هلاکت در متون دینی اسلام دارای صبغه منفی است و غالباً در معنای نابودی گناهکاران به کار می رود. به عنوان نمونه در قرآن کریم اکثر کلمات از ریشه هلك (۶۸ بار تکرار) برای هلاکت و کشته شدن مشرکان و منافقان و اقوام نافرمان استفاده

شده است (به عنوان نمونه ر.ک: المؤمنون: ۴۸، یونس: ۱۳، الانبیاء: ۹، القصص: ۴۳، الانعام: ۶، الحجر: ۴، الاسراء: ۱۷، مریم: ۷۴ و ۹۸، طه: ۱۲۸، الشعراء: ۲۰۸، السجده: ۲۶، یس: ۳۱، ص: ۳ و...).

در احادیث نیز مفهوم هلاک، همانند قرآن کریم به کار رفته است (به عنوان نمونه ر.ک: خطبه‌های ۵۹، ۱۱۴، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۹۴ نهج البلاغه). با توجه به کاربرد هلاک با صبغه منفی و آن همه علم و فصاحت و بلاغت در گفتار معصومین (ع) به خصوص امام مهدی (عج) به دور از شان ایشان است که از این واژه (هلاکت) برای شهادت اهل بیت (ع) در کربلا استفاده نموده باشند.

۶-۶. سعد، ضمن طرح پرسشی، نظر امام (ع) را پیرامون اجبار یا اختیار در ایمان آوردن خلیفه اول و دوم جویا می‌شود: «قَالَ أَخْبَرَنِي عَنِ الصِّدِّيقِ وَالْفَارُوقِ أَسْلَمَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً» (ابن بابویه، ۱۳۵۴ ش، ۲: ۴۵۵؛ طبری، ۱۴۱۳ ق، ۵۰۶). امام (عج) در پاسخ می‌فرماید: «بَلْ أَسْلَمَا طَمَعاً؛ بلکه ایمان آن دو از روی طمع بوده است» (همان). سپس دلیل خود را این‌گونه تشریح نمودند که: ایشان با یهود در ارتباط بوده و از یهودیان مطلع شده بودند که پیامبری از اعراب خواهد آمد که بر همه‌ی ایشان مسلط می‌شود و آن دو به طمع جاه و مقام به پیامبر (ص) ایمان آورده‌اند (همان). حال این پرسش مطرح است که آیا این کلام می‌تواند از معصوم (ع) صادر شده باشد یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش البته به دور از تعصبات مذهبی باید گفت:

۶-۶-۱. اگر دانستنی‌های یهود درباره پیامبر (ص) آنقدر در این دو نفر مؤثر بوده تا جایی که باعث حصول اطمینان از صدق نبوت پیامبر (ص) در ایشان شده است پس باید گفت آن دو قلباً به پیامبر ایمان آورده‌اند.

بعد از هجرت پیامبر اکرم (ص) به مدینه، ممکن است عده‌ای به طمع جاه و مال به اسلام ایمان آورده باشند؛ اما در مکه و آن‌هم در ابتدای نبوت به عنوان نفرات اول (خلیفه اول) ایمان آورنده به پیامبر (ص)، طمع جاه و مال دور از ذهن به نظر می‌رسد.

۶-۶-۲. باید توجه داشت که خلیفه اول و دوم در ابتدای بعثت، از نظر مالی فردی

متمکن بوده‌اند و شخصی که در رفاه زندگی می‌کند به نظر نمی‌رسد به طمع جاه و مال به پیامبر (ص) ایمان بیاورد؛ به حدی که تقریباً تمام سرمایه خود را در راه اهداف پیامبر (ص) هزینه نمایند.

۶-۶-۳. به فرض قبول نیت طمع در آن دو نفر، در سال‌های ابتدایی بعثت، سختی‌های فراوانی همچون مجرای تحریم مسلمین در شعب ابی طالب بر مسلمانان عارض شده بود، با مواجهه این مشکلات، هر فرد طمع‌کاری دست از طمع کشیده و از جرگه مسلمین خارج می‌شد.

۶-۶-۴. خلیفه اول و دوم به ساده‌زیستی در بین علمای فریقین اشتهار دارند؛ حتی در دوران پس از هجرت که اسلام گسترش یافته بود، همچنین بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) هم این ساده‌زیستی تا هنگام حیات ایشان ادامه یافته است. با این توصیفات، سخن از طمع مالی، در سال‌های ابتدایی اسلام با عقل و منطق و همچنین جامعیت کلام معصومین (ع) سازگار نیست.

۶-۷. در روایت آمده است، فردی که سعد به همراه او به محضر امامین (ع) شرفیاب شد، (احمد بن اسحاق قمی) از مرگ خود در زمان کوتاهی بعد از دیدار مطلع شده و در چند منزل بعد از مراجعت از دیدار، از دنیا می‌رود و کافور، غلام امام عسکری (ع) برای ایشان کفنی می‌آورد (ابن بابویه، ۱۳۵۴ش، ۲: ۴۵۵؛ طبری، ۱۴۱۳ق، ۵۰۶). در صورتی که در کتب رجالی به زنده بودن احمد بن اسحاق قمی بعد از شهادت امام عسکری (ع) تأکید شده است. از جمله در معجم رجال خویی آمده است: «تَدُلُّ عَلَيَّ بَقَاءِ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقِ إِلَى مَا بَعْدَ الْعَسْكَرِيِّ ع»؛ خویی نحوه وفات احمد بن اسحاق را به نقل از اختیار الرجال کشی هنگام ادای فریضه حج عنوان می‌کند (خویی، ۱۳۶۸ق، ۲: ۴۹).

۷. نتیجه‌گیری

تاویل ارائه شده از آیه «کهیصص» در برخی تفاسیر، برگرفته از روایتی مندرج در کتاب‌های «کمال الدین و تمام النعمة» تالیف شیخ صدوق و «مناقب آل ابی طالب (ع)» تالیف ابن شهر آشوب

مازندرانی می‌باشد. البته این روایت با تفاوت‌های اندک در کتاب «دلایل الامامة» تألیف ابوجعفر محمد بن جریر طبری نیز آمده است ولی در کتب جامع اولیّه روایی معتبر شیعی نیامده و بسیاری از رجالیان اصل ملاقات سعد بن عبدالله با امام (عج) را تضعیف نموده‌اند. به جز سعد بن عبدالله، راویان موجود در سلسله سندها یا متهم به ضعف و غلو بوده یا مجهول و مهمل هستند. در بررسی فهم روایت، نسبت مالکیت انار طلائی به امام عسکری (ع) و به کاربردن واژه «هلاکت» برای اهل بیت (ع) و تنافی برخی موضوعات مطروحه در روایت با احادیث صحیح‌السند باعث ضعف جدی روایت مورد پژوهش شده است. به نظر می‌رسد این روایت از یک سو با نگاهی همانند فرقه‌ی «کرامیه» موضوعاتی را به معصوم نسبت دهد و از سوی دیگر مقام امامت و عصمت را مخدوش سازد. با توجه به بررسی‌ها باید گفت دلایل فوق، صحت تأویل آیه به واقعه‌ی کربلا را که برخاسته از روایات ضعیف است به طور جدی دچار خدشه می‌کند و نمی‌توان به آن اعتماد نمود.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ایران، قم، دوم، ۱۳۷۳ ش.
- ابن داود حلی، حسن بن علی، کتاب الرجال، تهران: دانشگاه تهران، دوم، ۱۳۸۳.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، قم، مؤسسه انتشارات علامه، بی‌تا.
- _____، معالم العلماء، نجف اشرف، منشورات المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰ ق.
- _____، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم، علامه، ۱۳۷۹ ق.
- ابن طائوس، سید رضی الدین، الإقبال بالأعمال الحسنة فیما یعمل مرة فی السنة، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۹ ق.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، رجال ابن الغضائری، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۰.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۴۰۸ ق.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
- برقی، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد، رجال البرقی، بی‌جا، نشر القیوم، ۱۳۷۷.
- بیضاوی، عبد الله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- حافظ برسی، رجب بن محمد، مشارق أنوار الیقین فی أسرار امیر المؤمنین علیه السلام، بیروت، علمی، ۱۴۲۲ ق.
- حسینی واعظ، محمود بن محمد، دقائق التأویل و حقائق التنزیل، ایران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
- حلی، حسن بن یوسف، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، بی‌جا، الفقاهه، دوم، ۱۳۸۰.
- خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، قم، دفتر آیت الله العظمی الخوئی، ۱۳۶۸.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقوال فی وجه التأویل، دار الکتب العربی، بیروت، سوم، ۱۴۰۷ ق.
- سیدرضی، محمد بن حسین، حقائق التأویل فی متشابه التنزیل، لبنان، دار الأضواء، ۱۴۰۶ ق.

- _____ نهج البلاغه، گردآورنده. تصحيح صحیح صالح، قم، دارالهجره، بی تا.
- سيوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الإتقان في علوم القرآن، بيروت، دار الكتاب العربي، دوم، ۱۴۲۱ق.
- شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم، دفترانتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۱۰ق.
- شوکانی، محمد، فتح القدير، دمشق، دار ابن كثير، ۱۴۱۴ق.
- شيخ آقا بزرك تهرانی، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ايران، اسماعیلیان قم و کتابخانه اسلامیة تهران، ۱۴۰۸ق.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرائع، قم، کتابفروشی داوری، ۱۳۸۶ق.
- _____ کمال الدین و تمام النعمه، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۵۴.
- _____ کمال الدین و تمام النعمه، تهران، اسلامیة، دوم، ۱۳۹۵ق.
- _____ معاني الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، دوم، ۱۴۰۳ق.
- _____ من لا يحضره الفقيه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۱۳ق.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلی الله عليهم، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ق.
- طباطبایی، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، سوم، ۱۳۷۲.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
- طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم، دلائل الإمامة، ط - الحدیثة، قم، بعثت، ۱۴۱۳ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بی تا.
- _____ رجال الشيخ الطوسي، مشهد، آستان قدس رضوی، دوم، ۱۳۷۱ش.
- _____ فهرست شیخ طوسی، قم، الشریف رضی، بی تا.
- عاملی، علی بن حسین، الوجیز في تفسير القرآن العزیز، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ق.
- عاملی نباطی، علی من محمد بن علی بن محمد بن یونس، الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم، نجف، المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۴ق.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسير نورالثقلين، قم، مطبعة العلمية، چهارم.
- فیض کاشانی، ملا محسن، تفسير الصافي، تهران، انتشارات الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسه امام مهدی (عج)، ۱۴۰۹ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسير القمی، قم، مؤسسه دار الكتاب، چاپ سوم، ۱۳۶۳ش.
- کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، بيروت، مؤسسة الطبع والنشر، دوم، ۱۴۱۰ق.
- _____ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دوم، ۱۴۰۳ق.
- _____ مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تهران، دار الکتب الإسلامية، دوم، ۱۴۰۴ق.
- مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ط - القديمة، قم، مؤسسه فرهنگي اسلامی کوشانپور، دوم، ۱۴۰۶ق.
- معرفت، محمد هادی، التمهيد في علوم القرآن، ايران، حوزه علمیه قم، سوم، ۱۴۱۰ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسير نمونه، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۹.
- مقاتل بن سلیمان، تفسير مقاتل بن سلیمان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۲۳ق.
- مؤسسه دائرة معارف الفقه الإسلامي، دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ايران، قم، ۱۴۲۳ق.
- نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۴.
- نجفی، محمد حسن بن باقر، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، بيروت، دار إحياء التراث العرب، بی تا.